https://doi.org/10.29393/CF7-8-1CSEA10001

CONOCIMIENTO Y SALVACION EN SPINOZA

EDISON ARIAS ARCOS

Alguien construye a Dios en la penumbra.
Un hombre engendra a Dios. Es un judío
De tristes ojos y de piel cetrina;
Lo lleva el tiempo como lleva el río
Una hoja en el agua que declina.
No importa. El hechicero insiste y labra
A Dios con geometría delicada;
Desde su enfermedad, desde su nada,
Sigue erigiendo a Dios con la palabra.

(De: La Moneda de Hierro, de J. L. Borges)

La ética spinoziana representa, tal vez, uno de los últimos grandes intentos sistemáticos de búsqueda de la felicidad —la beatitud— en la historia de la filosofía occidental. De la búsqueda y, desde luego, obtención de una vida feliz —la vita beata— que es, por lo demás, un tema recurrente no sólo en la filosofía y la religión, sino también en la poesía, recuérdese el tópico horaciano del beatus ille... que se repite renovado en pleno siglo XVI en la conocida oda "A la vida retirada" de nuestro Fray Luis de León. Sin embargo, no es por esa "escondida senda", la de la vida recoleta, alejada del "mundanal ruido" que Spinoza nos va a proponer la salvación; y quien dice salvación dice felicidad en su sistema[1]. Muy por el contrario, nos indicará que: "El hombre libre que es guiado por la razón es más libre en el Estado donde vive según el decreto común que en la soledad donde sólo se obedece a sí mismo" (Etica-IV-Proposición LXXIII).

El texto anterior, en su escueto enunciado, resume una posición fundamental de nuestro autor, además de otras secundarias, que por cierto es conveniente examinar.

(1) En el escolio de la Proposición XXXVI del libro V de la Etica, asimila Spinoza los términos de salvación, beatitud y libertad.

Efectivamente, se sabe que a fines del siglo XVI y comienzos del XVII, el estoicismo cobra una notoria influencia, ostensible en el culto al ideal del sabio y del héroe. Así, por vía de ejemplo, en el teatro de Corneille, especialmente en su obra El Cid, se nos ofrece un héroe deshumanizado y por lo mismo un tanto abstracto.

Frente a esto, se levanta un movimiento de opinión en la segunda mitad del XVII, con Racine y Molière en el teatro. No obstante, es posible advertir que este último no hace otra cosa más que invertir el proceso, puesto que cae en el antihéroe, con sus creaciones del Avaro y el Misántropo, entre otras, desembocando en un esquematismo dramático tan deshumanizante como el anterior. Por otra parte, los jansenistas y La Rochefoucauld, en el plano de las ideas, también participan de esta corriente opositora. Spinoza no habría sido ajeno a tal movimiento y se alza, en efecto, contra aquella concepción deshumanizada del sabio que rehúye el mundo de los demás hombres, que sonle lo más próximo y semejante en la infinita cadena de modos finitos que constituyen la natura naturata. De ahí que Spinoza insista con frecuencia en el contexto de su moral utilitaria, válida al nivel del libro IV, en que "lo más útil al hombre es otro hombre"; por ello nos dirá: "Pues lo más útil para el hombre es lo que concuerda en grado máximo con su naturaleza (por el Corolario de la Prop. 31 de esta parte) esto es (como es notorio por sí) el hombre". (Etica. libro IV, Prop. XXXV, Corolario). Aun cuando en la proposición subsiguiente limitará esta utilidad al señalar que: "Los hombres en cuanto viven según la guía de la razón son lo más útil al hombre", donde podemos apreciar la conexión de esta moral utilitaria con el conocimiento, el racional esta vez. Siempre es posible observar en la ética spinoziana la íntima relación que se establece entre los niveles de conocimiento y las respectivas situaciones éticas de servidumbre y libertad.

Hay una servidumbre humana como lo indica el título del libro IV, de la cual pretenden separarnos las morales clásicas ya sea mediante el adecuado uso de la razón o de la voluntad; es en este sentido que Spinoza ha podido sostener en el Prefacio de ese mismo libro: "A la impotencia humana para gobernar y reprimir los afectos la llamo servidumbre; porque, el hombre sometido a los afectos no depende de sí, sino de la fortuna, bajo cuya potestad se encuentra de tal manera que a menudo está compelido, aún viendo lo que es mejor, a hacer, sin embargo, lo que es peor". Es por eso que las primeras proposiciones de este libro tienen por objeto demostrar que las pasiones son irre-

ductibles[2] y que el hombre debe poder contar con ellas siempre, dado que le es prácticamente imposible elevarse como por encima de su condición humana; en definitiva, el hombre, según nuestro autor, permanece hombre. Es a lo que tiende todo un conjunto de textos que se ordenan desde la Proposición I hasta la XVIII. Así, el escolio de la I expresa que las imaginaciones (el conocimiento imaginativo o sensible) no se desvanecen por la presencia de lo verdadero en tanto verdadero, lo que viene a querer decir, de acuerdo al enunciado de la proposición, que la falsedad tiene su propio ámbito de validez y que por eso mismo es irreductible; extraña y singular posición en pleno auge del racionalismo.

Es la causa de que más adelante sostenga: "Un afecto no puede reprimirse ni quitarse sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir" (E.-IV-Prop.VII), pensamiento spinoziano de una gran penetración sicológica que nos lleva a meditar en muchas situaciones humanas cuya permanencia, a manera de verdaderas estructuras del sentimiento y de la conducta, nos es fácil descubrir en nuestra vida de relación cotidiana.

Esta posición se refuerza posteriormente en la Prop. XIV que dice: "El verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo, no puede, en cuanto verdadero, reprimir ningún afecto, sino sólo en cuanto es considerado como un afecto", lo que viene a confirmar la autonomía del mundo afectivo en el sistema spinoziano puesto que el conocimiento verdadero no puede contra ninguna pasión. En el oscuro ámbito de lo pasional sólo afectos contrarios pueden neutralizarse unos a otros. Por eso es que Spinoza recomienda que ante el odio, que es tristeza, procedamos con amor, que es alegría, puesto que la alegría es siempre útil al favorecer al conatus en su esfuerzo por continuar siendo. El resentimiento, que sería una falla en la estructura ontológica del conatus, si bien es una fuerza poderosa que impulsa a los hombres a actuar, no sería éticamente válida ni serviría a los fines de la vida. Nuestro autor lo señala muy precisamente al manifestar que lo que se acuerda negativamente no se acuerda

(2) Los términos afecto, pasión y sentimiento pueden ser tomados como equivalentes en este contexto. No obstante, hay aquí un problema terminológico, puesto que hay dos vocablos latinos que cubren el mismo semantismo; uno de uso más general: affectio, y el otro affectus. Ambos suelen ser traducidos por afección. Sin embargo, el affectus es un caso particular de la affectio. Es la razón por la cual Spinoza define el modo como "las afecciones de la Substancia" (substantiae affectiones). Pero al definir el affectus, Spinoza señala: "Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo". (Per affectum inteligo corporis affectiones). La affectio sería, entonces, una modificación y se traduce por afección, es por lo tanto un modo en el sistema spinoziano. En cambio, el affectus equivaldría a una modificación de una modificación, esto es, un modo de modo. En todo caso, para una aclaración más exhaustiva remitimos al lector al excelente Lexicon Spinizanum de la Profesora de la Universidad de Roma Emilia Giancotti Boscherini publicado en 1970 por M. Nijhoff de la Haya.

realmente en nada, el acuerdo debe ser siempre positivo, en el sentido de lo mejor, es lo que dice el final del escolio de la Proposición XXXII del libro IV en los términos siguientes: "... en efecto, las cosas que concuerdan en la sola negación, o sea, en aquello que no tienen, no concuerdan, en realidad, en nada". Y esto en el supuesto de que las cosas sólo concuerdan en naturaleza cuando concuerdan en potencia y no en impotencia o negación y, por consiguiente, tampoco en pasión; por lo cual —nos advierte en las palabras finales de la demostración— "en cuanto los hombres están sometidos a las pasiones, no puede decirse que concuerdan en naturaleza".

En este punto creemos encontrar ciertas resonancias en un contemporáneo suyo, me refiero a Leibniz con su frecuentemente mal entendido optimismo metafísico, cuando éste sostiene que el hombre debe actuar siempre en el sentido de la voluntad divina, en el sentido de lo mejor siempre, dado que parte en su Discurso de Metafísica de la definición de Dios como "un ser absolutamente perfecto" cuyo obrar debe ser consecuentemente perfecto, no sólo metafísica sino también moralmente hablando. Esta coincidencia de planteamientos se volvería a dar en el escolio de la Prop. LXXIII al referirse a la fortaleza de ánimo del hombre que vive bajo el imperio de la razón, y dice así: "... el varón fuerte de ánimo considera en primer término que todo se sigue de la necesidad de la naturaleza divina, y, por ende, todo lo que piensa que es molesto o malo y además todo lo que le parece inmoral, horrible, injusto y deshonesto, nace de que concibe las cosas mismas desordenada, mutilada y confusamente; y por esta causa se esfuerza ante todo en concebir las cosas como son en sí mismas y en alejar los obstáculos que impiden el conocimiento verdadero, como son el odio, la ira, la envidia, la irrisión, la soberbia y los demás por el estilo que hemos señalado en lo que precede; y, por tanto, se esfuerza, cuanto puede, como hemos dicho, en obrar bien y en alegrarse. "Lo que nos recuerda el esfuerzo de Leibniz, especialmente en su opúsculo: Del Origen Radical de las Cosas de 1697, en su intención de explicar la imperfección y el mal como resultados principalmente de nuestro conocimiento fragmentario.

El escolio antes citado viene a completar, además, el enunciado del cual partimos y muestra, otra vez, el enlace profundo que existe entre salvación, libertad y conocimiento en esta doctrina que estamos tratando de explicar. Por lo mismo que las reflexiones sobre el conocimiento que nos entrega el autor, habrá que entenderlas en el marco de referencia de su proyecto ético.

Ahora, en cuanto a su teoría del conocimiento estrictamente hablando, un tanto abstractamente considerada, para los fines de un mejor análisis, y, sin perder de vista el predicamento anterior, puede ser estudiada genéticamente en su evolución desde el Breve Tratado hasta la Etica, pasando, obviamente, por el ensayo inacabado: el Tratado de la Reforma del Entendimiento.

En efecto, en el Breve Tratado, obra que contiene las lecciones dictadas a un círculo privado de amigos entre 1650 y 1660, Spinoza comienza proponiendo una especie de clasificación de los "modos de los cuales el hombre está formado", y nos indica en un pie de página que estos modos no son otra cosa que "los conceptos que comprenden opinión, creencia verdadera y conocimiento claro y distinto, causados por los objetos, cada uno según su especie". En otros términos se trata de los modos de conocer.

El parágrafo que contiene la clasificación propiamente tal, dice así:

1.— "Diremos, para comenzar a tratar de los modos de los cuales el hombre está formado, primeramente: lo que ellos son; segundo: sus efectos; tercero: su causa.

En cuanto al primer punto, comencemos por aquellos que son conocidos de partida: ciertos conceptos de las cosas que están fuera de nosotros y el conocimiento de nosotros mismos o conciencia.

2.— Nosotros adquirimos estos conceptos:

I.— Por la sola creencia, ella se forma sea por el rumor, ya sea por la experiencia, o bien:

II.— Por una creencia verdadera;

III.— Por un conocimiento claro y distinto.

El primer modo está generalmente sujeto a error. El segundo y el tercero, aunque diferentes entre sí, no pueden sin embargo errar".

Enseguida viene una explicación ejemplificada que transcribiremos in extenso en consideración a la escasez de versiones españolas de esta obra primeriza. El texto dice así:

"Para comprender esta división más distintamente, propondremos el ejemplo de la regla de tres:

Alguien ha escuchado que si, según la regla de tres, se multiplica el segundo número por el tercero y se divide luego el resultado por el primero, se obtiene un cuarto número —que es al tercero lo que el segundo es al primero. Sin cuidarse mayormente de si aquel que le ha informado pudiese mentir, él ha operado a partir de su consejo, y ello sin tener mayor conocimiento de la regla de tres que un ciego del color; en suma, ha procedido como un loro que repite lo que se le ha enseñado.

Ahora, otro sujeto, que comprende mejor, no contentándose con lo que ha escuchado, busca una verificación en algunos cálculos parciales y cuando ha comprobado que los resultados concuerdan con la regla, les da su consentimiento. Pero podemos agregar que esta manera de proceder está igualmente expuesta al error. Porque en efecto, ¿cómo puede estar

seguro de que la experiencia de algunos casos particulares pueda servirle de regla para todos los casos?

Un tercero, que no se satisface ni del rumor, porque puede conducir al engaño, ni de la experiencia de algunos casos particulares, porque ella no puede suministrar una regla universal, consulta la razón verdadera, que no ha engañado jamás a aquellos que han hecho buen uso de ella. Esta razón le dice que, según la propiedad de los números proporcionales, debe ser así y no de otra manera. Sin embargo, un cuarto que tiene el conocimiento más claro posible, no tiene necesidad ni del rumor, ni de la experiencia, ni del arte de razonar, puesto que desde su intuición clara, él percibe inmediatamente la proporcionalidad en todos los cálculos"[3].

Si observamos con atención los textos citados, descubrimos que sólo el último de los modos de conocer enumerados recibe la designación de **conocimiento** propiamente tal; los anteriores son llamados **creencias**, no obstante cualificarse a la segunda como **verdadera** y que, de acuerdo a los ejemplos ofrecidos, correspondería a lo que después, en la Etica, llamará conocimiento de segundo grado o racional. Es interesante poder confirmar aquí que a pesar de todo Spinoza no está satisfecho con este tipo de conocimiento, tal vez por el carácter indirecto y mediato de su modo de operar, la cosa es allí conocida por intermedio de otra. En cambio, el tercer modo correspondería, siempre según los ejemplos, a la "intuición clara" que se muestra privilegiada respecto de los otros dos. En efecto, aquí ya no hay necesidad ni del rumor, ni de la experiencia, ni del arte de concluir. Se ve la cosa misma. Y se percibe, por ejemplo, por pura intuición, la proporcionalidad de todos los cálculos.

A decir verdad, este texto no es ni muy claro ni muy explícito y se sitúa en un contexto respecto del cual es menester decir algunas palabras, no obstante su oscuridad y ambigüedad en algunas ocasiones.

Efectivamente, la teoría del conocimiento spinoziano en el Breve Tratado no está todavía a punto. El conocimiento es allí frecuentemente descrito como el fruto de la acción de la cosa sobre el sujeto cognoscente. En consecuencia, el conocimiento es concebido como pasivo, y Spinoza llega incluso a decir que el conocer es un **puro padecer**, retomando, de esa manera, la fórmula cartesiana del conocimiento como pasión. Se sabe que para Descartes, la intelección es pasión del espíritu —mentis passio—, formulación completamente opuesta a la que será la definitiva en nuestro autor.

El capítulo XV de la segunda parte del Breve Tratado define la verdad por su acuerdo con la cosa. Pero Spinoza no estaba, al parecer, muy conforme con semejante definición y él

(3) B. de Spinoza: Breve Tratado. Segunda Parte. Cap. I.

mismo señala una serie de dificultades en relación a ella, recalcando, entre otras reservas, el hecho de que si definiésemos la verdad por su acuerdo con las cosas, no se ve bien cómo, al considerar una idea en sí misma, se sabrá si es verdadera o si es falsa.

Cualesquiera sean las oscuridades y vacilaciones de la teoría del conocimiento en el Breve Tratado, es indudable que Spinoza está ya en posesión de su idea definitiva de verdad, según la cual "lo verdadero es su propio signo" —**verum index sui**—. Es ésta una idea fundamental de su sistema, y no conocemos ningún texto de Spinoza que, por antiguo que sea, no la contenga. Pero esta concepción de la verdad es interpretada en 1660 en el cuadro de la posibilidad de un contacto directo del espíritu y la cosa. Esto viene, en efecto, a eliminar toda subjetividad, en sentido sicológico, y en este punto el pensamiento spinoziano no sufrirá variación, manteniendo de alguna manera sus primitivas fórmulas. Ahora, si en la evidencia hay contacto directo del espíritu y la cosa, es el objeto mismo, es la cosa ella misma, la que se entrega entera a nuestro conocimiento, no habiendo, es lo que se piensa, ningún riesgo de error.

Pero es en esta misma medida que el pensamiento racional y discursivo es obviamente desvalorizado. Y en consecuencia, la razón discursiva no puede encontrar ningún lugar netamente definido. Ella puede fundar solamente un conocimiento indirecto, logrando una verdad mediatamente. No es otra cosa lo que quieren decir los textos spinozianos, puesto que desde el momento en que se nos dice que, en el conocimiento por razón, una cosa es conocida "por una otra cosa", significa que la cosa misma, en su verdad, no está inmediatamente presente en nuestro espíritu. Y, en este caso, no me asiste ninguna certidumbre de estar en lo verdadero, dado que ahí la verdad no es precisamente **index sui.**

En suma, el poder de la razón es indirecto en tanto la cosa no está verdaderamente, inmediatamente ante nosotros y lo que desea Spinoza es un ser que nos sea realmente dado en su pura presencia.

Spinoza, entonces, después de haber distinguido estos niveles del conocimiento, deriva la salvación del alma del solo conocimiento claro. Este solamente, y que se opone al racional, puede librarnos de las pasiones, ya que la razón no logra crear una verdadera unión con su objeto, ensaya sólo de aproximársele.

Es evidente que, en ese momento, nuestro autor piensa que el proceso racional mismo es, en un sentido, también subjetivo

y es, tal vez, la causa de que conserve la palabra **creencia** para designarlo.

Si pasamos, ahora, al Tratado de la Reforma del Entendimiento (T.R.E.), observaremos que un gran progreso ha sido realizado en el orden del conocimiento, en el sentido de que ya no se le presenta como pasivo. Así, la idea verdadera expresa la acción propia del espíritu, deriva ella de otra idea y no de la cosa. La idea verdadera no es más verdadera porque sea ella la cosa presente en nosotros, es una idea deducida. La verdad, por consiguiente, viene a ser la forma del pensamiento verdadero, que depende de la sola potencia del entendimiento. Como se puede apreciar, el status de la verdad comienza a precisarse.

El Breve Tratado para explicar el error, por ejemplo, remarcaba que la acción de la cosa sobre nosotros podía ser parcial o total. En el T.R.E., al contrario, en lugar de indicar una tal relación entre nuestro entendimiento y la cosa, Spinoza recurre a la relación de nuestro entendimiento con el Entendimiento Infinito. Esto es, no referir más el pensamiento a algo que no le sea afín. Lo que viene a resultar equivalente a cerrar el pensamiento en sí mismo remitiéndolo al Entendimiento Divino, lo que evita la caída en la subjetividad, por lo demás.

Por ello, convendrá esforzarse en tener y formar ideas provenientes del pensamiento puro, y de encadenarlas según leyes propias del pensar. Es de esa manera, entonces, que el espíritu podrá reproducir **objetivamente** lo que es formalmente, esto es, realmente en la naturaleza. Spinoza usa aquí el vocabulario de la época, donde, como es sabido, una cosa es llamada **formal** cuando es **real** y **objetiva** cuando está en el espíritu.

En este punto, al parecer, estamos frente a la posterior doctrina de la Etica. Así, sólo la imaginación es pasiva, porque depende de la serie de nuestras impresiones corporales, mientras que el entendimiento es activo puesto que no obedece más que a sí mismo.

Sin embargo, si consideramos en el T.R.E. la ordenación de los géneros del conocimiento, veremos que Spinoza no ha advenido todavía a la doctrina de la Etica. Distingue a cuatro géneros del conocimiento allí y el texto pertinente se encuentra en los parágrafos 19 y siguientes. Al primer género corresponde la **percepción por rumor,** y es de esta manera que conozco el día de mi nacimiento, nos asegura Spinoza. Este género cubre exactamente aquél del Breve Tratado y por lo tanto no existen diferencias entre ambos textos.

El segundo género es la percepción adquirida por **experiencia** vaga[4] y es de ese modo, nos señala el autor, que sé que debo morir un día, que el aceite alimenta la llama, que el agua extingue el fuego, etc. Se trata, en consecuencia, de un conocimiento inductivo adquirido por experiencia y del cual desconozco la razón. Este conocimiento, nos dice, no es determinado por el entendimiento, esto es, por la sola razón. Debe algo a la experiencia natural, y si permanece inconmovible en nosotros es porque, habiendo sido ofrecido de manera fortuita, no ha sido contradicho por ninguna otra experiencia. Luego, se trata de una especie de verdad de hecho más no de derecho.

Hasta este momento la correspondencia con el Breve Tratado es perfecta y no se puede detectar casi evolución alguna. Pero a partir de aquí, la correspondencia entre ambos textos es menos neta.

El tercer grado, que corresponde a lo que en el Breve Tratado y en la Etica es el segundo, está representado por la percepción "mediante la cual la esencia de una cosa se concluye de otra" pero, añade Spinoza, "no adecuadamente".

Se agrupan en este género: los razonamientos físicos, así como ciertos razonamientos matemáticos. De esta manera, es por razonamiento que puedo llegar a saber que el Sol es más grande que lo que me aparece, y que los matemáticos se apoyan sobre las proposiciones de Euclides para saber cuáles números son proporcionales entre sí.

Desde que Spinoza ha rechazado del cuerpo de la ciencia todo conocimiento por rumor y por experiencia vaga de un modo tan categórico, no puede, sin embargo, dejar de admitir que este tercer nivel "nos da la idea de una cosa, y nos permite concluir sin peligro de error".

Podemos apreciar, en consecuencia, que se produce en este punto una ruptura importante: por vez primera no hay peligro de error. Luego, de una cierta manera, este conocimiento es verdadero y cierto.

Pero, por otra parte, nos indica el autor en una nota que este conocimiento por razón no nos ofrece ninguna verdadera seguridad. Permanece aún abstracto y siéndolo no nos permite

(4) H. Joachim cree poder detectar en este punto preciso una influencia de las lecturas que de Bacon habría hecho Spinoza en la primera mitad de 1661. Textualmente indica: "...and there are many indications that de TdIe itself was written when the impressions he had derived from the reading of Bacon's works were still fresh in Spinoza's mind. There are, e.g., many Baconian expressions and phrases throughout the TdIe. And, in particular, the designation of "empirical knowledge" (experientia vaga) is clearly borrowed from No.Org'i,Aph.100", en su obra póstuma Spinoza's Tractatus de Inllectus Emendatione. Oxford at the Clarendon Press, 1958, pág. 26.

concebir las cosas "por su esencia verdadera". De suerte que somos conducidos incesantemente, para apoyar este carácter abstracto, a recurrir precisamente a la imaginación, lo cual reintroduce la confusión.

En este contexto nos encontramos con un ejemplo que luego será tomado en otro sentido y es el siguiente: Aunque yo conozca el verdadero tamaño del Sol, ello no me impide verlo como un disco situado a algunos pasos de mí, esto es, no lo veo en su verdadera distancia. Por consiguiente, no conozco las cosas como debiera conocerlas, resultando, entonces, que este modo de conocer no puede colaborar a la verdadera salvación. No podría, ciertamente, ayudarnos a desvanecer nuestras opiniones, nuestras pasiones negativas y nuestros múltiples errores. No es, en definitiva, un medio eficaz para lograr nuestra real perfección.

Existe, finalmente, un cuarto modo: "la percepción que nos hace aprehender la cosa por su sola esencia" o "por su causa próxima". Lo que significa que este cuarto modo capta la **esencia adecuada** de la cosa. Pero, ¿qué quiere decir **adecuado** para Spinoza? Esta cuestión es bastante oscura en nuestro autor y cada vez que él define la idea adecuada, nos dice solamente que es la idea que posee todas las propiedades y las denominaciones intrínsecas de la idea verdadera. En el hecho, viene a ser la idea percibida de manera completa a partir de su causa.

Para aclarar mejor su punto de vista, Spinoza nos ofrece una serie de ejemplos de desigual valor. Así, declara que por el conocimiento del alma yo sé que está unida al cuerpo, ejemplo bastante singular, por lo demás. De la misma manera sé que dos más tres hacen cinco, y que dos líneas paralelas a una tercera son paralelas entre sí, etc.

Sin embargo, reconoce Spinoza, y esto es muy importante, que son pocas las cosas que ha podido conocer, hasta ese instante, por intermedio de un conocimiento de esa laya.

Este cuarto grado de conocimiento, que llegará a ser el tercero de la Etica, es aquí solamente valorizado y según nos dice Spinoza: "es de él que debemos servirnos principalmente". ¿Qué es, entonces? ¿Es, como se ha dicho frecuentemente, el conocimiento de todas las cosas a partir de Dios, de sus atributos, o de sus modos infinitos? En un sentido pareciera que es así y, no obstante, nada lo indica claramente en el T.R.E.; si lo fuera, se comprenderían con dificultad, entonces, los ejemplos ofrecidos. Pues, uno podría preguntarse: ¿Es necesario partir de Dios para saber que 2 más 3 son 5? o, ¿Es a partir de Dios que yo sé que dos líneas paralelas a una tercera lo son entre sí?

¿Es menester conocer a Dios para luego llegar a conocer todo aquello?

Desde luego que el texto en cuestión no es muy claro que digamos y se podría sostener, como por lo demás ya se ha hecho, que se trata de un género de conocimiento más anhelado que constituido, en el caso particular de esta obra spinoziana y no ateniéndonos más que a la propia confesión del autor.

Porque este contacto directo con el ser, que siempre ha tenido por posible Spinoza, sólo en raras ocasiones lo ha logrado, según nos declara él mismo. Lo que viene a explicar, tal vez, que esta ciencia intuitiva sea apoyada siempre por el ejemplo, tan iterado, de la cuarta proporcional percibida intuitivamente, ejemplo que es forzoso reconocer no nos aporta mayores luces sobre la cuestión.

Pareciera, entonces, que Spinoza parte siempre de la ilusión de un conocimiento intuitivo, que ensaya lograr este conocimiento, pero el éxito no lo acompaña con la frecuencia y la facilidad esperadas.

Se ha sostenido, además, que si el modo intuitivo de conocer en el T.R.E. es aún un mero ideal postulado más que constituido, lo sería en la medida en que la teoría del conocimiento racional todavía permanece en un estado ambiguo.

Por nuestra parte decíamos que el T.R.E. supone un gran progreso en relación al Breve Tratado al concebir Spinoza el conocimiento racional como activo. Pero también lo estima simultáneamente aún como un conocimiento abstracto e indirecto y siendo así no puede contribuir a la verdadera libertad humana.

Es la causa por la cual en el T.R.E. la libertad aparece más separada del conocimiento intuitivo que en la Etica. Estamos siempre en ese Tratado como al borde de recaer en una teoría de la pasividad del espíritu.

Finalmente, llegamos a la Etica, donde el conocimiento por razón, que en las obras precedentes parecía oscilar entre el conocimiento experimental (imaginativo-sensible) y el conocimiento intuitivo, pasa definitivamente al lado de la verdad y por lo tanto de la salvación del alma, que es siempre salvación por la verdad en Spinoza.

El Escolio segundo de la Proposición XL del libro II de la Etica retoma, una vez más, esta distinción de los grados del conocer y lo hace de la siguiente manera:

1.— El conocimiento de primer grado, llamado también opinión e imaginación, es definido no por su naturaleza, sino por

su origen. Comprende las percepciones y las nociones generales obtenidas, de una parte, de los objetos sensibles singulares y de otra, de los signos.

Hoy, digámoslo al pasar, tendemos a oponer el conocimiento por signos al conocimiento sensible, que nos parece, al contrario, un conocimiento inmediato y directo.

No obstante para Spinoza estos dos conocimientos no hacen más que uno, puesto que, según su punto de vista, los cuerpos exteriores no son jamás conocidos de manera directa sino por el efecto momentáneo y parcial que tienen sobre nuestro cuerpo. Por consiguiente, el conocimiento sensible es, de una cierta manera, un conocimiento por signos.

Hay, entonces, dos fuentes de este tipo de conocimiento. Nace, como lo dice el autor, **ex singularibus**, o, **ex signis.** Y es llamado de primer grado, en vista de su carácter primero, espontáneo, es por él que se comienza. Además se le llama opinión, en vista de su carácter incierto, y aun lo llega a denominar imaginación en consideración a su naturaleza, dado que por naturaleza es mutilado y confuso. Es este conocimiento el que predomina entre los hombres y es erróneo por definición. Como podemos apreciar, sobre este punto nada ha cambiado desde el Breve Tratado.

2.— Pero es con el segundo grado que cambian las cosas. Spinoza llama razón o conocimiento de segundo grado a aquel que opera con nociones comunes e ideas adecuadas. Ya hemos dicho algo de las ideas adecuadas, luego nos referiremos a las llamadas "nociones comunes". Importa señalar aquí que mientras en el T.R.E. el conocimiento por razón era considerado sin riesgo de error aunque sin idea adecuada, y reservadas éstas a la ciencia intuitiva, ahora son tenidas por interiores al conocimiento racional.

Este conocimiento es necesariamente verdadero, manifiesta la proposición siguiente que es la XLI, en tanto que el conocimiento de primer grado es la única causa de falsedad. Pero esto no es nuevo.

3.— Además de los dos grados precedentes hay aún un tercero que recibirá el nombre de ciencia intuitiva.

Ferdinand Alquié ha llamado la atención, en sus estudios sobre la filosofía de Spinoza, respecto de la frase con la que se introduce este tercer género de conocimiento y que es característico de la Etica puesto que marcaría una especie de ruptura en cuanto a la valoración del conocimiento racional, en relación a las obras anteriores, en las cuales no se trataba de añadir, co-

mo por acrecentamiento, un tercero, sino que este tercero era el único válido y por lo mismo el único merecedor del nombre de conocimiento.[5]

Aquí, en cambio, se nos dice: "Además de esos dos grados de conocimiento, hay aún un tercero . . ." (Praeter haec duo cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam, aliud tertium, quod Scientiam Intuitivam vocabimus . . .).

Por esta formulación misma se puede advertir que este tipo de conocimiento no es, como en las obras precedentes, opuesto al conocimiento racional. No contiene ya el privilegio de la verdad y de la salvación y será bastante difícil mantener la separación entre ambos. En todo caso, el conocimiento racional parece predominar a lo largo de casi todo el libro IV, en el cual el hombre libre es considerado en el mundo de los hombres siervos de sus pasiones, en la temporalidad y ligado a su cuerpo. En tanto que el intuitivo prevalece en el libro V, especialmente a partir de la Prop. XXV, desde el momento en que el alma humana es desligada del cuerpo y de la temporalidad y considerada, entonces, sub specie aeternitatis. Todo esto es anunciado ya en la proposición XXIII al señalar Spinoza que: "El alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella subsiste algo que es eterno". (" . . . sed ejus **aliquid remanet, quod aeternum est"**). Aun cuando el escolio de esa misma proposición pareciera introducir un elemento extraño, que es difícilmente asimilable en la doctrina spinoziana del conocimiento, puesto que se señala allí que: **"sentimos** y **experimentamos** que somos eternos" (" . . .sentimus experimurque, nos aeternos esse)". ¿Por qué Spinoza utiliza allí los términos sentir y experimentar, que son expresivos de un género de conocer que ya ha sido descalificado en cuanto a su eficacia cognoscitiva y ética? ¿Por qué no ha usado mejor los términos entender o intuir (intelligimus – intuimus)? En consecuencia que en las proposiciones XLI y XLII del libro II de la Etica se ha declarado que el conocimiento de segundo y tercer grado "es necesariamente verdadero", lo que, por lo demás, viene a confirmar la dificultad en distinguirlos. Es importante observar, al respecto, que el verbo está en singular: " . . . est necessario vera". "Nos enseña a distinguir —dice aun Spinoza— lo verdadero de lo falso", refiriéndose a ambos.

En estos fragmentos de texto los dos últimos niveles del conocer son, pues, asimilados, e insisto, la dificultad estriba en comprender su diferencia neta.

(5) Véase: F. Alquié: Nature et Verité dans la philosophie de Spinoza. C.D.U. Paris, 1965.

Además, el cambio de status que sufre el conocimiento racional en la Etica permite en un sentido afirmar una especie de progreso en este tipo de conocimiento y, en general, advertir una suerte de evolución en este punto del sistema spinoziano.

Ahora, uno se puede preguntar, ¿qué es lo que ha impulsado a Spinoza a trasladar el conocimiento por razón al lado de la pura verdad y por lo mismo de la salvación? Se cree que la elaboración de la doctrina de las llamadas "nociones comunes" y su distinción radical con las ideas generales tiene bastante que ver con ello.

Si se consideran los textos pertinentes del Breve Tratado y del T.R.E., es posible observar que la separación entre las nociones comunes y las ideas generales no es lo suficientemente clara, en tanto que en la Etica es clarísima.

Como se sabe, el término "noción común" procede de Euclides y sirve para designar los axiomas y principios racionales.

Es preciso tener en cuenta que en los textos anteriores a la Etica la escisión se establece entre el carácter discursivo del razonamiento y la inmediatez de la intuición. Así, lo verdadero viene a resultar lo inmediato, lo que está verdaderamente presente en el espíritu. Lo que es discursivo, cualquiera sea el curso de esta discursividad, puede que sea verdadero, puede aun ser cierto, pero es en todo caso inadecuado, y por consiguiente, no conducente a la salvación.

Pero, paulatinamente la separación se va introduciendo y se sitúa más bien entre las ideas generales y las nociones comunes. De esta manera, las nociones universales, las ideas generales son remitidas al conocimiento de primer grado: a la opinión y a la imaginación. En este sentido poco importa su generalidad, puesto que ellas son tan pasivamente recibidas como las sensaciones y tan arbitrarias y contingentes como estas últimas. Lo que no significa, según nuestro autor, que las leyes de la naturaleza sean contingentes puesto que nada lo es. Pero parecen contingentes en la medida en que son inductivamente descubiertas, esto es, en tanto se generalice, en tanto se obtenga un **tipo** desde un cierto número de seres en observación, los que, de esta manera, aparecen como privilegiados. En este caso el espíritu es pasivo y no se logra la verdad.

Aquí es posible descubrir algo nuevo. Era, en efecto, completamente normal en la Escolástica y en el aristotelismo el oponer a lo sensible el acto por el cual el espíritu abstrae, generaliza y forma conceptos. Y donde Aristóteles veía una actividad del espíritu, Spinoza no ve más que pasividad, confusión de im-

presiones, mezcla de huellas cerebrales, incapacidad para pensar toda la riqueza de lo particular y del mundo, en suma.

Las ideas generales se explican por la confusión pura. Siendo el cuerpo humano limitado y finito, no puede, en consecuencia, formar más que un cierto número de imágenes a la vez. Si este número es sobrepasado, las imágenes se confunden, y el alma imagina sin ninguna distinción. Es de este modo que se formarían esas ideas generales, como las de árbol, caballo, etc.

De la misma manera, en Aristóteles al carácter fluyente de lo sensible, se opone el carácter fijo de los conceptos. En las ideas generales, Spinoza, al contrario, no ve más que simples hábitos los que, aún, variarían de hombre a hombre. En definitiva, las ideas generales, en el sentido aristotélico, los términos "trascendentales", como dice Spinoza, tales como "ser", "cosa", etc., son absolutamente condenados.

A estas nociones generales, agrupadas en el primer género de conocimiento, se oponen las nociones comunes, y es a partir de ellas que los cuerpos son pensados en aquello que tienen de común, no en un rasgo común que sería abstracto a los cuerpos, sino en un **común** que preexiste a los objetos. Los cuerpos son pensados, en efecto, a partir del atributo extensión, es decir, a partir de su esencia geométrica. Por otra parte, las nociones comunes son comunes a todos los espíritus, ellas son innatas. Permiten, por consiguiente, pensar según el ser, ya que la extensión en este sistema es esencialmente atributo de Dios, y, a la vez, por un acto libre y constitutivo del pensamiento.

Estas nociones comunes son, pues, los verdaderos **fundamentos** de nuestro razonamiento ("ratiocinii nostri fundamenta sunt"). Es lo que se indica en el primer escolio de la proposición XL del libro II de la Etica. Son, entonces, principios de deducción independientes de la experiencia y permiten al pensamiento de construir por intermedio de una esencia otra esencia, sin recibir jamás nada desde fuera y desarrollando solamente la potencia nativa del espíritu. No son, de ninguna manera, géneros. Expresan la naturaleza misma del alma, permitiendo descubrir todas las cosas a partir de sus verdaderos principios.[6]

Por lo demás, parece que Spinoza creyó posible acordar a la razón misma ese poder de contacto absoluto con el ser y que remitía primitivamente a la intuición. Como se sabe, ese contacto lo ha perseguido en forma constante.

(6) J. Lacroix en "Spinoza et le Probleme du Salut", obrita publicada por P.U.F. en 1970, tiende a aproximar la noción actual de estructura a las nociones comunes utilizadas por Spinoza para caracterizar el conocimiento racional. Recomendamos, al respecto, el capítulo segundo: Connaissance et verité, en el que se intenta actualizar la problemática spinoziana del conocimiento.

Primeramente lo ha concebido como pasivo y es obvio puesto que en el Breve Tratado entiende al conocimiento de manera pasiva al señalarnos que "la cosa actúa en nosotros". Quedaría por resolver la cuestión de si la cosa actúa total o parcialmente en nosotros. Este contacto lo ha buscado, todavía, un poco vanamente en el T.R.E. y, ahora, él comprende que no es posible encontrarlo en una intuición donde el espíritu permanece pasivo, sino que, a la inversa, sería posible sólo en el seno de una actividad del espíritu, que no resulta ser él mismo, a la postre, más que un modo del atributo Pensamiento. Y lo sería, además, puesto que el método matemático, al cual es tan proclive Spinoza, muestra que las nociones pueden engendrarse las unas a las otras, como cuando se define el círculo a partir del movimiento de una línea uno de cuyos extremos es fijo. En este tipo de definición genética se ha creído advertir la influencia de Hobbes sobre nuestro autor. De suerte entonces que es en el carácter activo y esencialmente independiente del pensamiento que se expresará la Substancia única. Se busca siempre, en esto, a no hacer más que uno con el Ser, aunarse con El. Pero esta unidad con el Ser se entiende, ahora, que no puede ser verdaderamente encontrada a menos que seamos activos. El Ser mismo es activo y no podemos unirnos a El si no hacemos por nuestra parte lo que el Ser hace por la suya. Por lo demás, en efecto, sabemos que el conocimiento puede ser activo y discursivo sin ser por lo mismo subjetivo, como era de temer, y que puede seguir completamente el orden del Ser, aprehendiendo su estructura esencial.

Y con esto nos hemos aproximado a una de las determinaciones más generales aunque no menos fundamentales de la libertad spinoziana, puesto que para este pensador judío-holandés la salvación va a consistir finalmente en lograr la coincidencia, la homologación de nuestra finita individualidad de modo con la infinita unidad de la Substancia-Naturaleza, que es Dios; y esto, a través de la parte mejor de nosotros mismos en la que opera ese extraño acto cognoscitivo que es el **amor intelectual de Dios,** del que nos habla hacia el final de la Etica, y que, como se sabe, emana precisamente del tercer género de conocimiento. Q.E.D.